

## ORTODOXIA LUTERANA Y ESCOLASTICA MEDIEVAL. JUAN JORGE DORSCH Y SU INTERPRETACION DE TOMAS DE AQUINO

### 1. ¿LUTERANISMO Y ESCOLASTICA, DOS POLOS INCOMPATIBLES?

El luteranismo y la escolástica son considerados como dos polos incompatibles en la historia del pensamiento. Con todo surge inmediatamente la cuestión de si entre estas dos formas de pensar no existen relaciones más profundas que las que se pudieran ofrecer a una visión superficial. La diferenciación de la problemática no aparece sólo en el concepto nada claro de «escolástica»<sup>1</sup>, sino también en el mismo Lutero. Su formación teológica siguió aquella dirección de la escolástica tardía, cuyo máximo representante fue Gabriel Biel. Lutero se consideró a sí mismo como seguidor de la nominalista «via moderna» e incluso llegó a confesarse seguidor del «partido occamista»<sup>2</sup>. Curiosamente jamás le

1 Cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols. (Friburgo/Brisgovia 1909-1911 = Darmstadt 1956); J. Pieper, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie* (Munich 1960). Sobre la escolástica católica del siglo xvii, cf. K. Eder, 'Die Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus 155-1648', J. P. Kirsch (ed.), *Kirchengeschichte*, vol. 3/2 (Friburgo/Brisgovia 1949); H. Jedin, 'Religiöse Triebkräfte und geistiger Gehalt der katholischen Erneuerung', H. Jedin (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. IV (Friburgo-Basilea-Viena 1967) 561-73.

2 Cf. M. Lutero, *Adversus execrabilem Antichristi bullam. 1520*, Weimarer Ausgabe (WA) 6, 600: 'Sum enim occamice factionis'. Cf. O. Scheel (ed.), *Dokumente zu Luthers Entwicklung*, 2 ed. (Tubinga 1929) 17, n.º 37.

interesó Tomás de Aquino, quien le parecía demasiado locuaz<sup>3</sup>. Lutero había arreariado sus ataques contra Pedro Lombardo, Gabriel Biel y «todos los escolásticos» en sus tesis compuestas en 1517 sobre la «Disputatio contra scholasticam theologiam»<sup>4</sup>. Un año después, en 1518, en su Disputa de Heidelberg<sup>5</sup>, trazó una línea divisoria decisiva respecto a la escolástica mediante su contraposición del «theologus gloriae» y el «theologus crucis».

El ambiente antiescolástico reinante en el siglo XVI fue también favorecido por el humanismo. Ya Erasmo de Rotterdam<sup>6</sup> había rechazado el pensamiento escolástico como un complicado juego de ideas y, en su contra, había celebrado la «simplicitas», la sencillez, como ideal cristiano. Muchos de los reformadores, influenciados por el humanismo, consideraron el «sencillo» mensaje bíblico como una liberación de la rigidez del «método escolástico». Un nuevo encuentro con la escolástica y con los pensadores escolásticos se vio dificultado por el hecho de que en los inicios de la época del confesionalismo el estudio de la escolástica se vio relegado casi exclusivamente al campo de la polémica. En el ámbito protestante Martín Chemnitz<sup>7</sup> demuestra un conocimiento considerable de autores escolásticos. Sin embargo, la disputa confesional crítica, no el diálogo teológico, es el elemento relevante. En el dogmático luterano Juan Gerhard<sup>8</sup>, el interés por la patrística aparece en primer lugar. Pero también aquí el estudio de los padres de la Iglesia antigua condujo a una crítica de la escolástica medieval.

A pesar de la crítica teológica, la ortodoxia luterana del siglo XVII fue consciente de sus múltiples relaciones históricas con la escolástica del medioevo. Esto aparece de una

3 Cf. M. Lutero, *Tischreden* III, n.º 3722 del 2.2.1538: 'Thomas est loquacissimus, quia metaphysica est seductus'. Cf. también O. Scheel., op. cit., 144, n.º 391.

4 WA 1, 224-28.

5 WA 1, 353-74.

6 Cf. K. A. Meissinger, *Erasmus von Rotterdam* (Viena 1941) 12 ss., 28 ss., 154 ss.

7 Sobre todo en su obra principal *Examen Concilii Tridentini*, 4 Teile, 1565-1573.

8 Principalmente en su obra *Loci theologici cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate*, 9 vols., 1610-1622.

forma diáfana en los estudios de Juan Jorge Dorsch<sup>9</sup> sobre Tomás de Aquino. Su obra sobre Tomás de Aquino «Confessor veritatis evangelicae Confessione Augustana repetitae»<sup>10</sup>, constituye un intento por comprender al Aquinate desde la problemática de la teología luterana y por considerarlo al mismo tiempo como el «testigo de la verdad»<sup>11</sup> de la iglesia universal.

## 2. RASGOS BIOGRAFICOS DE J. J. DORSCH

Juan Jorge Dorsch nació en Estrasburgo el 13 de noviembre de 1597, siendo bautizado el 18 de diciembre del mismo año en la iglesia de Santo Tomás<sup>12</sup> de su ciudad natal. Después de los estudios secundarios cursó filosofía y teología en la universidad de Estrasburgo. Una bolsa de estudio que le proporcionó su maestro Juan Gisenius<sup>13</sup> le ofreció la posibilidad de escuchar en Tubinga a los representantes de la ortodoxia luterana, Lucas Osiander y Teodoro Thummus. El año 1622 se le encomendó a Dorsch el cuidado de la parroquia de Enzheim, próxima a Estrasburgo. Un viaje que duró tres años le condujo en 1624 a

9 Cf. W. Horning, *Dr. Johann Dorsch, Professor der Theologie zu Strassburg im 17. Jahrhundert. Ein Lebenszeuge der lutherischen Kirche geschildert nach unbenützten Urkunden und Manuskripten* (Estrasburgo 1886) 12-16; Idem, *Handbuch der Geschichte der evang.-luth. Kirche in Strassburg im XVII. Jahrhundert* (Compendium historiae evang.-lutheranae Argentorati, Saecula XVI, XVII, XVIII; Estrasburgo 1903) 3-4; 20.

10 El título exacto de la obra es el siguiente: *Joh. Georgii Dorschei argentoratensis D. Thomas Aquinas, dictus Doctor Angelicus, exhibitus Confessor veritatis evangelicae Augustana Confessione repetitae, juxta seriem controversiarum Tomis IV. R. Bellarmini Cardinalis examinatus* (Francofurti, Sumptibus Joh. Wilhelmi Ammonii apud Nicholaum Schumannum. Anno M.DC.LVI).

11 Sobre el concepto de «testigos de la verdad» en la historiografía protestante, vid. P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, vol. 1 (Friburgo-Municvh 1967) 268 ss.; 370 ss.

12 Cf. W. Horning, *op. cit.*, 1.

13 Juan Gisenius fue entre 1617 y 1619 profesor de teología en Giessen, donde sostuvo disputas sobre cristología con su colega de facultad, Baltasar Mentzer. De Estrasburgo se trasladó en 1621 a la universidad de Rinteln, donde enseñó hasta 1652. Cf. W. Zeller, 'Die Universität Rinteln und ihre Bedeutung für die hessische Kirchengeschichte', *Jahrbuch der hessischen Kirchengeschichte* 23 (1972) 55-56.

Jena, donde tuvo entre sus amistades a Juan Gerhard. También en Leipzig y Wittenberg entró en contacto con los teólogos luteranos más representativos. El 9 de abril de 1626 llega a Marburgo donde establece una estrecha relación con los teólogos luteranos Baltasar Mentzer y Justo Feurborn<sup>14</sup>. Tras la consecución del grado de doctor en teología, Dorsch fue desde 1627 profesor de teología en la Universidad de Estrasburgo. Entre sus discípulos se encuentra Felipe Jacobo Spener, el fundador del pietismo, quien en sus escritos menciona elogiosamente a su maestro<sup>15</sup>. Ante todo, Spener incluyó<sup>16</sup> el año 1675 en sus «*Pia Desideria*» la proposición de Dorsch de contribuir a una reforma del luteranismo a través de una correspondencia confidencial y fraternal entre los profesores de teología. El duque Gustavo Adolfo de Meckenburg, que había estudiado en Estrasburgo, nombró a Dorsch en 1653 profesor de teología de la universidad de Rostock. En esta ciudad murió Dorsch el 25 de diciembre de 1659.

Además de obras dogmáticas, Dorsch escribió una serie de trabajos exegéticos<sup>17</sup>. Una visión de su piedad nos la proporciona el sermón de la paz que pronunció<sup>18</sup> el 30 de julio de 1650, durante una estancia en el balneario de Bad Peterstal de la Selva Negra. Dedicó varias publicaciones a la «*Confessio Augustana*»<sup>19</sup>. Dorsch vio en el escrito confesional fundamental del luteranismo una profesión de la catolicidad de la Iglesia.

14 Cf. W. Horning, op. cit., 5. En el libro de inscripciones de la universidad de Marburgo consta: 'Dorscheus, Joh. Georg (Argentorat.), 1621'. W. Falkenheiner, *Personen- und Ortsregister zu der Matrikel und den Annalen der Universität Marburg 1572-1652* (Marburgo 1904) 44; F. Gundlach, *Catalogus Professorum Academiae Marburgensis. Die akademischen Lehrer der Philipps-Universität in Marburg von 1527-1910* (Marburgo 1927).

15 Cf. W. Horning, op. cit., 69-70.

16 F. J. Spener, *Pia Desideria*, ed. por K. Aland (Berlín 1964) 7.

17 Cf. W. Horning, op. cit., 18 ss.

18 Ibid. Cf. también W. Zeller, *Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts: Klassiker de Protestantismus*, V (Brela 1962) XLVI-XLVII; 249-260.

19 W. Horning, op. cit., 52-56.

### 3. J. J. DORSCH Y J. G. SCHOBENIUS

Siendo profesor en Rostock, publicó en Francfort en la editorial de Juan Guillermo Ammon el año de 1656 una obra que había comenzado a escribir en Estrasburgo. En las 596 páginas que componen el libro, Tomás de Aquino, el «príncipe de los escolásticos», es presentado como «confesor de la verdad evangélica, tal como se manifestó repetidamente en la Confessio Augustana»<sup>20</sup>. Vacilaciones en la construcción formal indican que esta obra fue creciendo paulatinamente. Las Secciones I-IV, en las que Dorsch trata de la Sagrada Escritura, de Cristo, del Papa y de la Iglesia, ofrecen una serie de tesis minuciosamente estudiadas. La Sectio V está dedicada a los sacramentos de la Iglesia y se divide en ocho capítulos, que a su vez se subdividen en tesis. El mismo esquema se encuentra en la Sectio VI sobre el estado original y en la Sectio VII sobre el pecado. En la Sectio VIII se describe la redención. Objeto de los tres primeros capítulos son las opiniones sobre la gracia, la predestinación y el libre albedrío. El capítulo cuarto comprende más de 130 páginas y se ocupa de la justificación. Consta de nueve Distinciones, de las cuales sólo la primera sobre la fe justificante presenta una subdivisión en tesis. La estructura externa demuestra que para Dorsch los problemas específicamente teológicos tienen prioridad. Estos fueron los que condujeron a sus extensos estudios sobre Tomás. Para su explicación sacó de las obras del Aquinate amplias citas, las cuales ocupan la mayor parte del espacio en los apartados y capítulos. Las razones que llevaron a Dorsch a hacer una colección de citas literales de las obras de Tomás de Aquino, hay que buscarlas en las manifestaciones autobiográficas, que incluyó en la dedicatoria al conde sueco Juan Axel Oxenstierna<sup>21</sup>.

Según Dorsch, «reiteradamente se ocupó de Tomás de Aquino, el príncipe de los escolásticos»<sup>22</sup>. Los primeros trabajos despertaron en él el vivo pesar «de que un espíritu tan grande y tan capaz no vivió en aquella época en la que florecieron las lenguas, se salvaron de su destrucción las

20 Para el título exacto ver la nota 10.

21 Cf. J. J. Dorsch, *Thomas Aquinas* (Francfort 1656) fol. 2r-4v.

22 *Ibid.*, fol. 2r: «Thomam Aquinatem seu Principem Scholasticorum multoties frequentavi».

reliquias de la antigüedad, lo auténtico se separó de lo inauténtico, existió una potestad más libre más sana para juzgar sobre cuestiones teológicas y a los espíritus privilegiados no se le impuso la obligación de seguir en su pensamiento las directrices trazadas por los superiores»<sup>23</sup>. La imagen histórica, típicamente humanística del «tenebroso medioevo» está unida en Dorsch con una alta estima de la genial personalidad de Tomás de Aquino. Tiene a Tomás por un teólogo «que observó la doctrina original de Jesucristo»<sup>24</sup> mejor que muchos de sus contemporáneos escolásticos. En consecuencia, se puede sospechar que el Aquinate reconoció muchos errores de su tiempo.

Dorsch fue reuniendo poco a poco extractos de las obras de Tomás de Aquino. Prefería aquellos pasajes que le causaban una profunda impresión del amor por la verdad de Tomás. Todas estas citas las utilizó repetidas veces posteriormente durante su docencia en la universidad de Estrasburgo.

Nuevos estímulos para un estudio detenido de Tomás los recibió Dorsch de los diálogos que mantuvo algunos años después con Juan Gerhard Schobenius<sup>25</sup>. Este, que había sido anteriormente dominico y predicador en la catedral de Worms, vivió en la casa de Dorsch, durante sus estudios en la universidad de Estrasburgo. El contacto cotidiano fue motivo de diálogos detallados y profundos sobre Tomás de Aquino, lumbrera de la orden dominicana. En uno de los diálogos Dorsch dirige a Schobenius la crítica pregunta de si no tuvo alguna vez la impresión de que Tomás se inclinase hacia aquella opinión que por aquel entonces se rechazaba. De aquí Dorsch sacó tres consecuencias fundamentales:

- Tomás sostiene hipótesis, con las que se pueden defender las doctrinas de los luteranos<sup>26</sup>,

23 Ibid.: «Dolui saepius, tantum tamque capax ingenium non in ea incidisse tempora, quibus linguae effloruerunt, antiquitates e rudibus vindicatae sunt, genuina ab adulterinis discriminata, liberior de sacris rebus salubriorque iudicandi potestas data, nec mentibus ingenuis insolens ad nutum superiorum sentiendi necessitas fuit imposita».

24 Ibid.: «Primitivae disciplinae Jesu Christi observantior».

25 Ibid., fol. 2v-3v.

26 Ibid., fol. 2v: «Thomam habere hypotheses, quibus Lutherano-rum dogmata defendi possent».

- Tomás trata más débilmente aquella causa que hoy se ofrece como verdad infalible. Confiesa tácitamente que se puede estar más seguro en la parte contraria <sup>27</sup>;
- Tomás no contaría entre los herejes a aquellos que están de acuerdo con nosotros (luteranos) y que se separaron de él <sup>28</sup>.

Estos tres puntos fueron de una importancia decisiva para el conocimiento que Dorsch tuvo de Tomás de Aquino. Aunque el punto de vista confesional de que algunos argumentos de la doctrina luterana se pueden encontrar en Tomás es prioritario, el descubrimiento de Dorsch sobrepasa la controversia teológica. Su observación de que a Tomás no se le puede convertir en juez inquisidor de la teología de la Reforma lleva a concepciones fundamentales de la historia de la Iglesia. La escolástica y la Reforma, la Contrarreforma católica y la ortodoxia luterana brotan del mismo suelo histórico-teológico de la problemática y de la lucha en el medioevo por la verdad. A través del diálogo con Schobenius, Dorsch evoluciona desde la polarización y polémica confesionales al carácter dialogal originario de la teología occidental, que convierte a la escolástica y a la Reforma en interlocutores <sup>29</sup>.

Dorsch y Schobenius se dedicaron a un estudio profundo de las obras del Aquinate. Cuando Dorsch declaró que «en algunos artículos de nuestra teología» Tomás estaría posiblemente del lado luterano <sup>30</sup>, Schobenius exigió urgentemente pruebas convincentes de esta afirmación. Sin embargo, al encomendársele a Schobenius un cargo en Überlingen, a orillas del lago de Constanza, finalizaron los diálogos sobre Tomás de Aquino entre él y Dorsch. Solamente cuando Schobenius, a raíz de la ocupación sueca,

27 Ibid., «Thomam debilius tractare causam, quae hodie pro infallibili veritate venditur, et sic tacite confiteri, tutus in adversa parte stari posse».

28 Ibid.: «Thomam eos, qui nobiscum senserunt et ab ipso diversi fuerunt, nequaquam inter haereticos computare».

29 Piénsese en el concepto de «theologia sermocinalis» de Nicolás de Cusa. Cf. M. Seidlmayer, *Wege und Wandlungen des Humanismus. Studien zu einer politischen, ethischen, religiösen Problemen* ed. por H. Barion (Gotinga 1965) 265.

30 Cf. J. J. Dorsch, op. cit., fol. 2v: «ut per singulis articulos Theologiae nostrae Thomas ad nostras sisteretur partes».

se trasladó a Wismar, una intensa correspondencia entre ambos revivió el diálogo.

En julio de 1649 Schobenius escribe desde Wismar a Dorsch, comunicándole que en una reunión de nobles suecos se había llegado a diversidad de opiniones sobre la antigüedad del luteranismo<sup>31</sup>. Schobenius se acordó de sus diálogos con Dorsch y afirmó que se podía fácilmente aportar pruebas para la verdad de la confesión luterana a partir del escolástico por antonomasia Tomás de Aquino. Schobenius vió un ejemplo claro de ello en Dorsch<sup>32</sup>. Esta es la razón por la que dirige a su antiguo interlocutor la cordial petición de enviarle por escrito los pasajes más aclaratorios de «nuestra» confesión luterana<sup>33</sup>.

Por motivos de salud, Dorsch tuvo que retirarse al balneario de Bad Peterstal en la Selva Negra<sup>34</sup>. Allí fue donde pronunció su célebre sermón el 30 de julio de 1650. Desde este balneario le comunicó a Schobenius que no tenía las obras de Tomás a mano y que por lo tanto, no podía corresponder a su deseo. Además tenía pocas esperanzas de que tras su regreso a casa tuviese tiempo suficiente para una labor tan ardua. Prometió componer una lista de citas de Tomás, tan pronto como se lo permitieran las circunstancias. Las dificultades para una publicación de la obra no habían sido todavía superadas. A causa de la inseguridad del transporte, Dorsch tuvo serias dudas para enviar el manuscrito a Schobenius. Dado que el asunto no fue considerado urgente, rehusó un envío del manuscrito. Entre tanto, en círculos de la nobleza sueca, se había acariciado el plan de llamar a Dorsch a Suecia.

Sin embargo, no fue Suecia, sino Mecklenburg el país a cuyo servicio se puso Dorsch. Problemas personales, sobre todo la muerte de su mujer, hicieron que también en Rostock abandonase el antiguo plan de publicación. Por fin, una vez que la mayor parte de su biblioteca llegó a Wismar en un transporte a través del complicado sistema de canales desde

31 El problema de la «antigüedad» de las confesiones cristianas juega ya en el siglo xvi un gran papel, por ejemplo en 1588 con motivo de la conversión de Juan Pistorio.

32 J. J. Dorsch, op. cit., fol. 3r.

33 Ibid.

34 Ibid., «Eram in Acidulis Vallis Petrinae et valetudini septimanam unam alteramve indulgebam».

Estrasburgo, por Holanda y Noruega, Dorsch se acordó de su promesa y en 1655 entregó su obra para la publicación. El vivo interés que por parte de la nobleza se había prestado a la obra sobre Tomás de Dorsch tuvo como consecuencia que éste dedicase su libro al conde sueco Juan Axel Oxenstierna.

#### 4. TOMAS DE AQUINO, «CONFESOR DE LA VERDAD EVANGÉLICA»

El papa Juan XXII había llamado a Tomás de Aquino «confesor de la Iglesia»<sup>35</sup>. En una modificación de esta expresión Dorsch califica al Aquinate «confesor de la verdad evangélica»<sup>36</sup>. Con este calificativo Dorsch quiere decir dos cosas. Por un lado, Tomás es para él testigo auténtico de la verdad del Evangelio. Por otro, Tomás confirma la verdad del cristianismo evangélico-luterano, «como se repite en la Confessio Augustana»<sup>37</sup>. Con este añadido Dorsch resalta el significado histórico-dogmático de Tomás para la comprensión de la Reforma. Por otra parte, salta a la vista que en ninguna parte de la obra se hace referencia a la Confessio Augustana. Aunque está compuesta en su mayor parte por numerosas y largas citas, se echan de menos referencias literales a este escrito fundamental de la confesión evangélica. Incluso las tesis expuestas por Dorsch no encuentran apenas eco en la Confessio Augustana. Son más bien reflejo del estado de la discusión de la ortodoxia luterana en el siglo xvii.

La intención original de Dorsch de componer a partir de las obras de Tomás una amplia colección de aquellos pasajes en los cuales se encuentran puntos de contacto con la teología de la Reforma, aparece claramente en su libro. Sin embargo, felizmente impidió que Tomás se convirtiese en fuente barata de la teología de controversia. Mediante una acertada selección de textos que no solamente reflejan las doctrinas de Tomás, sino también su fundamentación, Dorsch consiguió un impresionante grado de imparcialidad teológica. Realizó, de forma ejemplar para su tiempo, el ideal anunciado en la introducción «de que la mejor y me-

35 J. J. Dorsch, op. cit., 5: «Qui igitur Johannes XXII eum confessorem Ecclesiae declaravit».

36 Ibid., 1: «Confessorem veritatis evangelicae».

37 Ibid.: «Confessione Augustana repetitae».

nos contradictoria prueba de la verdad tiene que estar interesada en lo que realmente dice el contrario»<sup>38</sup>. Los contraargumentos que utiliza los toma generalmente de las «auctoritates» de la alta y baja escolástica o de los autores católicos de su tiempo. Dorsch no poseyó solamente una fina sensibilidad para el pluralismo diferenciado de la escolástica medieval, sino también un conocimiento excelente de la teología católica de su tiempo.

Dorsch declara que la estructuración de su obra sigue «el orden de las controversias en cuatro volúmenes del cardenal Roberto Belarmino»<sup>39</sup>. Realmente tuvo como modelo la obra de Belarmino titulada «Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos»<sup>40</sup>. Sin embargo, el método de Dorsch es puramente formal. Una reacción externa entre las dos obras queda al manifiesto, ya que en todos los comienzos de capítulo hay una observación marginal que hace referencia al pasaje correspondiente de Belarmino. Las referencias temáticas apenas existen.

La meta de su trabajo consistía en «reparar los artículos de fe y coleccionar a partir de las obras de Tomás de Aquino testimonios de la verdad»<sup>41</sup>. Su obra es el resultado de un decenio de investigación y contribuyó decisivamente a su valoración histórica. Cuando descubre en las de Tomás inconsecuencias ideológicas o encuentra contradicciones respecto a los demás autores escolásticos, su gran estima del «ingenium» singular del Aquinate permanece inalterable. Las obras de Tomás de Aquino ejercieron sobre Dorsch una atracción sorprendente para su tiempo.

## 5. CONTENIDO DOGMÁTICO Y SU INTERPRETACION POR J. J. DORSCH

Dorsch comienza su obra con la doctrina de la Sagrada Escritura<sup>42</sup>, enunciando la tesis siguiente: «La Sagrada Escritura es perfecta en cuanto que plenamente, de una

38 Ibid., 1.

39 Cf. el título.

40 Esta obra fue publicada en 4 volúmenes en Colonia 1586-1593.

41 J. J. Dorsch, op. cit., 1: «Placet ire per articulos fidei, et ex Thomae Aquinatis scriptis testimonia veritatis colligere».

42 Ibid., 6.

forma inmediata y por sí misma, nos informa de todo lo que es necesario para la salvación»<sup>43</sup>. Después de enumerar algunos pasajes de Tomás, cita la opinión del dominico español Bartolomé de Medina: «En este tema santo Tomás parece estar de acuerdo con los luteranos, según los cuales no se debe creer nada que no se halle expresamente en la Sagrada Escritura»<sup>44</sup>. Según Tomás, no se debe decir nada sobre Dios que no esté literalmente o según el sentido en la Sagrada Escritura<sup>45</sup>. El Aquinate considera relevante el sentido espiritual de la Escritura si su contenido es confirmado por afirmaciones literales de la Sagrada Escritura<sup>46</sup>. Si Tomás afirma que toda palabra y pensamiento sobre Dios son posibles gracias a la revelación, Dorsch saca la consecuencia soteriológica de que todo cuanto se pueda decir y pensar de la salvación tiene que estar contenido expresamente en la Sagrada Escritura<sup>47</sup>. Según Tomás de Aquino, solamente puede ser proclamado como Evangelio lo que se halla explícita o implícitamente contenido en los libros sagrados<sup>48</sup>.

Tomás distingue tres clases del conocimiento de Dios: el natural de la razón, el revelado de la fe y el místico-escolástico de la visión completa. Dado que la salvación del hombre trasciende el conocimiento de la razón, el hombre solamente puede encontrar en la fe en la revelación el fundamento de la salvación. Dorsch vio muy bien que en el Aquinate la doctrina de la revelación está en íntima relación con el concepto del triple conocimiento de Dios. No se limitó a coleccionar pruebas de las obras de Tomás para la verdad de la doctrina luterana de la Escritura. Se esforzó más bien por seguir el desarrollo ideológico del Aquinate y por comprenderlo a partir de sus propios presupuestos.

Las afirmaciones de Dorsch sobre cristología tienen como

43 Ibid., «Scriptura S. est perfecta ea perfectione, quæ de omnibus ad salutem necessariis nos plene sufficienterque immediate et ex se ipsa informat».

44 Ibid., 7: «Imo in hac re videtur D. Thomas favere Lutheranis, qui aiunt, nihil credi debere, nisi in s. litteris est expressum». Sobre los tomistas y escolásticos del siglo xvii, cf. la obra de K. Eder, citada en la nota 1.

45 Ibid., 8. S. theol. I q. 36 a. 2 ad 1.

46 Ibid., 15. S. theol. I q. 1 a. 10.

47 Ibid., 23. Tomás de Aquino, In Dionys. lib. de divin. nom., c. 1.

48 Ibid. Tomás de Aquino, Ad Gal. 1, lect. 2.

base aquellas disputas cristológicas que conmovieron el protestantismo a finales del siglo XVI<sup>49</sup>. Dorsch vio que las disputas sobre la reacción de las dos naturalezas en la persona de Cristo tenían raíces medievales. El que la naturaleza humana de Cristo sea designada por Tomás como instrumento de la divinidad, le sirve como confirmación de la doctrina luterana de la «*communicatio idiomatum*»<sup>50</sup>. Solamente porque Cristo es el mediador según las dos naturalezas, su pasión puede ser la causa de nuestra salvación<sup>51</sup>. El concepto de la satisfacción tiene que ser comprendido en la medida de lo posible como Agustín y Anselmo<sup>52</sup>. La idea tomista de una «satisfacción incompleta» es para Dorsch una «*contradictio in adjecto*»<sup>53</sup>. Por lo demás, Tomás designa al «*solus Christus*» como el perfecto mediador entre Dios y los hombres<sup>54</sup>.

Actuales derroteros emprende Dorsch con su tesis: «Si el hombre no hubiese caído, el Hijo de Dios no se hubiese encarnado»<sup>55</sup>. Dorsch está de acuerdo con Tomás en que la liberación del hombre de la esclavitud del pecado es la única causa de la encarnación<sup>56</sup>. Ve en Tomás un testigo para la concepción infralapsaria de la voluntad salvífica divina defendida por los luteranos. Para ello, hace referencia también a Bartolomé de Medina<sup>57</sup>. Este había observado que Tomás estaba de acuerdo con los luteranos en que la voluntad universal salvífica divina solamente podía ser conocida en la Sagrada Escritura.

En la eclesiología Dorsch demuestra que la distinción

49 Sobre las disputas cristológicas en el luteranismo, sobre todo las disputas entre las facultades teológicas de Giessen y Tubinga, cf. O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, vol. 4 (Gottinga 1927) 180-192.

50 J. J. Dorsch, op. cit., 46. Sobre el concepto de la «*communicatio idiomatum*», cf. O. Ritschl, op. cit., vol. 4, 90-106.

51 Cf. J. J. Dorsch, op. cit., 49-50. Tomás de Aquino, S. theol. III q. 48 a. 6.

52 Ibid., 50.

53 Ibid., 51.

54 Ibid., 55. Tomás de Aquino, S. theol. III q. 48 a. 5: «*Ergo solus Christus debet dici noster redemptor*».

55 Ibid., 56: «*Si homo lapsus non fuisset, filius Dei non fuisset incarnatus*».

56 Ibid., 57. Tomás de Aquino, S. theol. III q. 1 a. 3.

57 Ibid., 58-59.

entre Iglesia visible e invisible es exacta <sup>58</sup>. Pedro Lombardo, Alejandro de Hales, Hugo de San Víctor y Tomás de Aquino hablaron de la Iglesia en sentido amplio y en sentido estricto. Dorsch manifiesta un vivo interés por la teoría de la decadencia en la historiografía eclesiástica. Nicolás de Tudeschis, abad de Palermo, había afirmado que la Iglesia no podía declinar mientras que la fe verdadera se mantuviese viva en un solo individuo <sup>59</sup>. Gregorio Magno y Tomás de Aquino están convencidos de que en tiempos del Anticristo se producirá una desintegración de la Iglesia. También el luteranismo conoce y afirma el concepto de catolicidad de la Iglesia <sup>60</sup>. Los luteranos sólo rehusan a considerar únicamente como católica a una iglesia particular. Tomás resaltó que en teología no hay que atender a la antigüedad (vetustas), sino a la verdad (veritas) <sup>61</sup>. Por esto, la «antigüedad» no puede ser la característica de la doctrina eclesial. En el mismo sentido el jesuita Alfonso Salmerón observó que la verdad de la Iglesia no se fundamenta en el mayor o menor número de miembros, sino en la palabra de Dios y en la verdad de la doctrina recibida de Cristo <sup>62</sup>. Si se debe tomar en serio el concepto de «toda la Iglesia», no se le puede atribuir ni a la autoridad secular, ni al estado clerical el derecho exclusivo de investir los servidores de la Iglesia, sino que se necesita del consentimiento del pueblo <sup>63</sup>. La prueba de ello la intenta Dorsch a partir de la utilización del calificativo de la Iglesia como «esposa de Cristo» en los padres y en Tomás de Aquino. Que el ideal más elevado de la perfección cristiana no es la pobreza, sino el amor, lo han reconocido, además de Tomás de Aquino, teólogos jesuitas como por ejemplo Adam Tanner <sup>64</sup>.

Entre la Iglesia militante y triunfante no existe ninguna comunión perfecta. Por esto, la invocación de los santos es

58 Ibid., 78.

59 Ibid., 82.

60 Ibid., 86: «Ecclesia eo sensu Catholica dicitur, quo nostrae ecclesiae ab ea avelli nequeunt».

61 Ibid., 88: «Idem Thomas ad 2. Cor. 5, 17 docet, non vetustatem, sed veritatem attendendam in divinis».

62 Ibid., 91.

63 Ibid., 108: «Ecclesiae ministros constituere est opus totius Ecclesiae, adeoque non vel magistratui soli vel soli ordini Ecclesiastico attribuendum aut sine ullo populi suffragio perficiendum».

64 Ibid., 131.

algo totalmente incierto<sup>65</sup>. Aquí Dorsch apela a la teoría tomista del conocimiento. Del concepto de conocimiento en Tomás se deduce que las almas separadas de los santos no pueden conocer inmediatamente los objetos terrenos. Dado que no tienen ningún conocimiento natural, no saben qué es lo que sucede aquí<sup>66</sup>. Si los santos conociesen nuestras necesidades, nos ayudarían con seguridad más que lo hacen los amigos vivos. Sin embargo, esto contradice nuestra experiencia<sup>67</sup>. El ser de Dios es infinito. De aquí que sólo sea cognoscible de forma infinita. Ninguna inteligencia creada es capaz de conocer a Dios de forma infinita<sup>68</sup>. Esta limitación es válida también para la visión de Dios. Incluso cuando una inteligencia contempla el ser divino, no ve todo lo que Dios hace o puede hacer<sup>69</sup>. Ninguna inteligencia creada es capaz de concebir a Dios de forma perfecta. De esto se sigue que nadie, al ver a Dios, conoce todo. El antiguo principio de que lo igual es conocido solamente por lo igual, excluye, según Dorsch, que las almas de los santos posean un conocimiento tan perfecto como Dios. De acuerdo con Tomás, hay que mantener la transcendencia absoluta de Dios<sup>70</sup>. La invocación de los santos es algo muy incierto, porque en su canonización son posibles los errores. Defender esta idea no puede en modo alguno, según el jesuita español Luis Turrianus, ser tenido por herejía<sup>71</sup>.

En la doctrina sacramentaria Dorsch intenta encontrar una salida para el diálogo teológico conjunto, apoyándose en la designación tomista de bautismo y eucaristía como «sacramentos principales»<sup>72</sup>. Está de acuerdo con la proposición de Tomás: «Toda la fuerza de los sacramentos emana de la pasión de Cristo»<sup>73</sup>. En la doctrina del bautismo Dorsch considera las opiniones de Tomás teológicamente adecuadas<sup>74</sup>. Respecto a la eucaristía, la cuestión de la presencia

65 Ibid., 169 ss.

66 Ibid., 170. Tomás de Aquino, S. theol. I q. 89 a. 4.

67 Ibid., 172.

68 Ibid., 173. Tomás de Aquino, S. theol. I q. 12 a. 6 u. a. 7.

69 Ibid., 175. Tomás de Aquino, S. theol. I q. 12 a. 8.

70 Ibid., 176. Tomás de Aquino, S. theol. I q. 57 a. 4.

71 Ibid., 179.

72 Ibid., 211. Tomás de Aquino, S. theol. III q. 62 a. 5: «*quae sunt potissima Sacramenta*».

73 Ibid., 228. Tomás de Aquino, S. theol. III q. 64 a. 7: «*Tota virtus sacramentorum a passione Christi derivatur*».

real del cuerpo y sangre de Cristo ocupa, para los luteranos, el punto central. Para el concepto de transubstanciación Dorsch remite a las disputas histórico-dogmáticas del medievo. No conoce solamente las disputas sacramentarias que desató Berengario de Tours, sino que se muestra orientado especialmente por la oposición histórico-teológica entre los tomistas dominicos y los escotistas franciscanos<sup>75</sup>. Para poner de manifiesto la pluralidad de concepciones de la eucaristía, son aducidas pruebas de las obras de Pico della Mirandola, Pedro de Ailly, Durando de San Porciano y de otros autores<sup>76</sup>. También se habla detenidamente de la escuela tomista tardía<sup>77</sup>. Dorsch observa que la concepción escotista de las palabras de la institución de la eucaristía coincide en grado sumo con la concepción luterana<sup>78</sup>. Cuando Duns Escoto quiere referir el discutido pronombre «hoc» a lo que se contiene «bajo» los accidentes, está de acuerdo totalmente con las concepciones luteranas. Además el concepto escotista del espacio está muy próximo al concepto luterano de ubicuidad. Según Dorsch, la doctrina luterana de la eucaristía constituye una parte legítima del diálogo universal sobre la eucaristía. Las disputas protestantes internas entre luteranos y reformados se pueden entender también como continuación del diálogo medieval sobre la eucaristía. Por esto Dorsch muestra un vivo interés por todos los intentos por comprender a Tomás y a Escoto como interlocutores de un diálogo histórico-eclesial, a partir de sus presupuestos teológicos<sup>79</sup>.

Dorsch dividió la segunda parte de su obra en la doctrina del estado original y del pecado, por un lado, y en las interpretaciones del estado redimido por otro. Comienza con la antropología teológica<sup>80</sup>. La doctrina del estado ori-

74 Ibid., 220 ss.

75 Ibid., 242 ss.

76 Ibid., 240, 243 ss.

77 Ibid., 246 ss.

78 Ibid., 243: *Probat autem Scotus, quia, quemadmodum nunc vere dicimus: Hoc est corpus meum, et pronomen Hoc, non ostendit hoc accidens, sed contentum sub accidentibus, ita etiam licet maneret panis sub propriis accidentibus, vere diceremus: Hoc est corpus meum; quia non ostenderemus substantiam panis per sua accidentia, sed contentum sub pane.*

79 Ibid., 250-51.

80 Ibid., 336 ss.

ginal del hombre se complica con la pregunta de si justicia e inmortalidad fuero noriginalmente dones naturales o sobrenaturales. Dorsch se remite al tomista Guillermo Estius quien intenta comprender a Tomás desde Agustín y definiendo posturas próximas a los luteranos, los cuales consideran la justicia y la inmortalidad dones naturales hereditarios<sup>81</sup>. La cuestión medieval de si el alma del hombre fue creada inmediatamente por Dios o heredada de los padres, es resuelta claramente por Tomás creacionísticamente, mientras que el luteranismo se inclina por el traducionismo. En esta diferencia fundamental de doctrinas, Dorsch vio que era de gran ayuda el que Tomás de Aquino considerase el traducionismo como un error, no como una herejía<sup>82</sup> y que el minorita Alfonso de Castro, apoyándose en Tomás, absolviese del reproche de herejía la doctrina de la reproducción de alma<sup>83</sup>. De la universalidad de la obra redentora de Cristo, Tomás concluyó que todos los hombres a excepción de Cristo están sometidos al pecado original<sup>84</sup>. Incluso la madre de Dios no constituye, en opinión de Tomás, ninguna excepción<sup>85</sup>. En contra de los tomistas, los franciscanos defendieron la doctrina de la concepción inmaculada de María. Dorsch se adhiere a las doctrinas de Tomás y rechaza todos los intentos de convertir al Aquinate, mediante falsificaciones literarias, en el defensor del dogma de la inmaculada concepción de María<sup>86</sup>. Dorsch prestó gran atención a la interpretación tomasiana de Rom 7, en la que a su entender se muestra una concepción del pecado original análoga a la de los teólogos luteranos<sup>87</sup>. Dorsch demuestra que la doctrina del pecado original de muchos tomistas está en contradicción con la del Aquinate<sup>88</sup>. Está de acuerdo con Tomás en que María estuvo sometida al pecado. Rechaza la afirmación del jesuita Francisco de

81 Ibid., 348.

82 Ibid., 369: «Nam quamvis B. Thomas dicat, esse errorem, non tamen dicit esse haeresim» (refiriéndose a la *Summa contra gentiles*, lib. 2, cap. 86).

83 Ibid., 370: Sic Alfonsus Castrensis sententiam nostram de propagatione Thomae auctoritate liberat ab haeresi».

84 Ibid., 374. Tomás de Aquino, S. theol. II, I q. 81 a. 3.

85 Ibid., 375. Tomás de Aquino, S. theol. III q. 27 a. 2.

86 Ibid., 376-78.

87 Ibid., 379. Tomás de Aquino, Comment. ep. ad. Rom. cap. 7, lect. 2.

88 Ibid., 384.

Mendoza de que se tiene que hablar de una apecaminosidad absoluta de María<sup>89</sup>. Fue precisamente Pelagio quien en contra de Agustín defendió la tesis de que el hombre puede existir en esta vida sin pecado, haciendo referencia como argumento a la madre de nuestro Redentor<sup>90</sup>. Finalmente Dorsch niega la vulgar distinción efectuada por Tomás entre pecados mortales y veniales<sup>91</sup>. En su opinión, este concepto del pecado llevaría a una ilícita simplificación de la culpa y estaría en total contradicción con la doctrina de la gracia<sup>92</sup>. Con acierto, Juan Gerson, gran admirador del Aquinate, defendió que también según Tomás todo pecado es fundamentalmente una ofensa contra Dios<sup>93</sup>.

La restauración del hombre caído es obra de la gracia<sup>94</sup>. Esta implica la justificación del pecador y el perdón de los pecados. Puesto que la gracia justificante consiste en la simple aceptación del pecador y en la no imputación del pecado, no tiene que ser necesariamente una cualidad infusa<sup>95</sup>. Tomistas como Domingo de Soto declaran que Dios puede perdonar los pecados sin la infusión de la gracia<sup>96</sup>. Sin embargo, el jesuita Gabriel Vázquez presentó a Guillermo de Occam, Duns Escoto y a los nominalistas como defensores de la tesis de que el hombre solamente puede ser justificado por la aceptación de Dios<sup>97</sup>. Gabriel Biel, Pedro de Ailly y Gregorio de Rímmini eran de la misma opinión. Más muestras de las disputas sobre la gracia entre tomistas y escotistas se le ofrecieron a Dorsch en las obras de Juan de Rada y Rodrigo Arriaga<sup>98</sup>. Vio la doctrina de la justificación luterana arraigada en aquel voluntarismo que franciscanos, occamistas y nominalistas opusieron en el medioevo al intelectualismo de la escuela tomista. Con este recurso histórico-dogmático Dorsch quiso establecer una

89 Ibid., 395.

90 Ibid., 396.

91 Ibid., 398. Tomás de Aquino, S. theol. II, I q. 88 a. 1.

92 Ibid., 399.

93 Ibid., 401. Según Juan Gerson, «omne peccatum pro quanto est offensa Dei... Omnis offensa in Deum est de se mortifera».

94 Ibid., 408.

95 Ibid., 408; 415. Tomás de Aquino, S. theol. II I q. 110 a. 10.

96 Ibid., 415: «Et certe Scotus asserit, aliquem Deo gratum posse esse absque ullo, quod in nobis sit, accidente».

97 Ibid., 418.

98 Ibid., 418 ss.

plataforma de diálogo entre la ortodoxia luterana y la teología escolástica.

El mismo voluntarismo domina en Dorsch la doctrina de la predestinación que aparece como acto exclusivo de la voluntad divina. Tomás consideró la providencia como un acto de la inteligencia divina<sup>99</sup>. Sin embargo, la aparente contradicción se soluciona al considerar la predeterminación del Aquinate como acto de una voluntad refleja<sup>100</sup>, conteniendo así elementos volitivos. Tomás y los luteranos están totalmente de acuerdo con casi todos los escolásticos en que la predeterminación hay que entenderla, en el sentido de Agustín, como decisión divina de perdón<sup>101</sup>. También reina uniformidad en que la decisión divina no puede hacerse depender del mérito humano<sup>102</sup>. Para la problemática teológica que se desprende de la relación entre la predeterminación divina y el libre albedrío humano, Dorsch se remite a las exposiciones del dominico Diego Alvarez<sup>103</sup>. Con la obra de Lutero «De servo arbitrio» y con las decisiones de la Fórmula de la Concordia, se le dio una solución al problema de la voluntad en el sentido de que el hombre tras la caída posee una voluntad esclavizada en las cosas espirituales<sup>104</sup>. Según Dorsch, Tomás admite que la voluntad libre se comporta pasivamente en la conversión<sup>105</sup>. Tomás conoce incluso el concepto de una esclavitud de la voluntad<sup>106</sup>. Aunque el hombre posee por naturaleza la capacidad

99 Ibid., 422: «Dissentire videtur Thomas, cum providentiam in intellectu collocat». S. theol I q. 22 a. 1.

100 Ibid., 424: «Dicit sane Thomas II, II q. 88 propositum esse actum voluntatis deliberatae»..

101 Ibid., 424: «Divus Thomas, Alensis et fere omnes Scholastici referunt ex Augustino lib. praedest. Sanctorum, quod praedestinatio sit propositum miserendi. Quae tamen verba in Augustino formaliter non reperiuntur, sed inde sumta videntur, quod praeparatio idem videtur esse quod propositum».

102 Ibid., 425. S. theol. I q. 23 a. 5.

103 Ibid., 426.

104 Cf. Formula Concordiae, Solida Declaratio II. De libero arbitrio sive de viribus humanis § 7 (Gottinga 1956) 874. El hombre después de la caída es considerado «peccati servus et mancipium Sanae».

105 J. J. Dorsch, op. cit., 447-48 (refiriéndose a la S. theol. II I q. 109 a. 1): «Liberum arbitrium ergo juxta Thomam se passive habet ad conversionem».

106 Ibid., 450: «De servitute arbitrii agit Thomas in c. 6 ad Rom. lect. 4».

para la decisión volitiva libre, la adhesión al pecado tiene lugar en contra del juicio de la razón, conduciendo así a una esclavitud del hombre por el pecado. Cuán de distinta forma los tomistas pusieron los acentos teológicos en la cuestión de la voluntad, lo muestra Dorsch en los ejemplos de Guillermo Estius y Bartolomé de Medina<sup>107</sup>. La discusión dogmática queda, así, fundamentalmente abierta.

En el último apartado de su obra, Dorsch aborda el problema de la justificación y de la fe<sup>108</sup>. Acepta la proposición de Tomás de que la resurrección de Cristo es la causa de nuestra justificación<sup>109</sup>. Puesto que la fe justificante reside<sup>110</sup> no sólo en la inteligencia, sino también en la voluntad, queda manifiesto el aspecto volitivo del concepto de fe. También Tomás había afirmado que el acto de fe procede de la inteligencia y de la voluntad<sup>111</sup>. Dorsch reunió esmeradamente aquellos pasajes en los que Tomás, siguiendo a Pablo, habla de la justificación por la fe sola (*sola fide*)<sup>112</sup>. Demuestra que Tomás utilizó varias veces a expresión «sola fide» o giros semejantes<sup>113</sup>. Es por esto por lo que Bartolomé de Medina declaró que la expresión «sola fide» no puede ser condenada, ya que numerosos Padres, por ejemplo Hilario de Poitiers, Ambrosio, Orígenes, Agustín, Bernardo de Claraval y Tomás de Aquino habían utilizado esta forma de expresarse<sup>114</sup>. También Cayetano afirmó que solamente la fe justifica. Según Andrés de Vega, esta fórmula se encuentra en numerosos padres griegos y en Anselmo de Canterbury.

Las teologías luterana y tomista están de acuerdo en que la fe justificante, la esperanza y la caridad son inseparables<sup>115</sup>. Según Tomás, la «fides formata» y la «fides informis» no deben ser separadas como dos hábitos distin-

107 Ibid., 456.

108 Ibid., 462 ss.

109 Ibid., 472: «quod fides reputabitur omnibus ad justitiam credentibus resurrectionem Christi, quae est causa nostrae sanctificationis».

110 Ibid., 477: «Fides justificans non tantum residet in intellectu, sed etiam in voluntate».

111 Ibid., 478. S. theol. II II q. 5 a. 4.

112 Ibid., 479 ss.

113 Ibid., 480; 482; 483. S. theol. III q. 68 a. 1 ad 1; q. 70 a. 4 ad 2.

114 Ibid., 484.

115 Ibid., 491.

tos <sup>116</sup>. Según la concepción luterana, que en opinión de Dorsch coincide con la de Tomás, la fe justificante es la fe perfecta y la fe perfecta no debe separarse jamás de la caridad <sup>117</sup>.

Dorsch aborda además la cuestión muy discutida de si la justificación consiste en una justificación real o sólo en una declaración de justificación del pecador <sup>118</sup>. Sobre el concepto de la justificación interior existen, según Dorsch, opiniones contradictorias entre tomistas y occamistas <sup>119</sup>. Mientras que los seguidores del Aquinate no están de acuerdo sobre su pensamiento <sup>120</sup>, entre los reformadores hay también diversidad de opiniones. Así, por ejemplo, Martín Bucer y Martín Chemnitz habían afirmado la justicia y renovación internas <sup>121</sup>, pero las habían considerado imperfectas e insuficientes para la justificación ante Dios. Gabriel Vázquez vio muy bien que en opinión de los luteranos el hombre no es justificado en virtud de una renovación interior, sino sólo en virtud de la imputación de la justicia de Cristo <sup>122</sup>. Contra la negación de la seguridad de la gracia por parte de Tomás de Aquino, Dorsch afirma que la seguridad de la justificación está indisolublemente unida con la fe auténtica <sup>123</sup>. La seguridad de la fe y el conocimiento de la gracia no se pueden separar, como piensa Tomás. Esto se manifestó también en las discusiones de los tomistas posteriores y de los jesuitas <sup>124</sup>.

Sobre la validez de la ley, Dorsch expone la tesis siguiente: «También los renacidos no pueden en esta vida cumplir la ley moral» <sup>125</sup>. Una confirmación de esta proposición la encuentra en la afirmación de Tomás de que el hombre a causa de su corrupción pecaminosa no es capaz de ninguna satisfacción perfecta <sup>126</sup>. Tomás y Escoto coin-

116 Ibid., 493. S. Theol. II II q. 4 a. 4; a. 5 ad 3.

117 Ibid., 494.

118 Ibid., 495 ss.

119 Ibid., 508.

120 Ibid., 512.

121 Ibid., 514.

122 Ibid., 518. S. theol. II I q. 112 a. 5.

123 Ibid., 518. S. theol. II I q. 112 a. 5.

124 Ibid., 528.

125 Ibid., 531: «Legem moralem etiam renati in hac vita implere nequeunt».

126 Ibid. S. theol. III q. 1 a. 2.

ciden en que la ofensa a Dios por el pecado más insignificante es infinita y por ello necesita una satisfacción infinita <sup>127</sup>. Teológicamente las buenas obras no poseen jamás el carácter de perfección <sup>128</sup>. Dado que también para Tomás, entre Dios y el hombre existe la mayor desemejanza <sup>129</sup>, Dorsch rechaza todo mérito como no cristiano. Para ello se remite a una manifestación de Gabriel Vázquez, según la cual el cisterciense Dionisio pudo haber dicho que las obras mencionadas en el Decálogo no pueden ser mérito para la vida eterna, ya que su puesta en práctica es exigida como necesaria <sup>130</sup>. Discrepando de los tomistas más modernos, Dorsch está convencido de que en opinión de Tomás las obras no representan en sí ningún valor ante Dios y que por ello no se le puede prestar ninguna confianza <sup>131</sup>.

## CONCLUSION

¿Se ha reducido la labor de Dorsch a coleccionar citas de Tomás de Aquino? La pregunta parece justificada. Ciertamente aborda la doctrina tomista del conocimiento <sup>132</sup> o el concepto escolástico de espacio. Sin embargo no aborda los resultados del Aquinate en el campo de la metafísica <sup>133</sup>. Tampoco la importancia de Aristóteles para Tomás aparece en ninguna parte. Raras veces es mencionado el «Philosophus».

La investigación de Dorsch sobre Tomás no fue motivada por un «aristotelismo protestante» <sup>134</sup>. Su interés fue más

127 Ibid., 551.

128 Ibid., 548 ss.

129 Ibid., 559-60: «Manifestum est autem, quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas». S. theol. II I q. 114 a. 1.

130 Ibid., 568.

131 Ibid., 582.

132 Ibid., 170 ss.

133 También allí donde Dorsch estudia las relaciones entre «imago» y «similitudo» no centra su interés en la demostración de una «analogia entis», sino solamente en la destrucción de la imagen divina en el hombre por el pecado: cf. J. J. Dorsch, op. cit., 343 ss.

134 Cf. P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland* (Jena 1921).

bien teológico puro. Pretendió conocer al Aquinate desde su teología. Fue mérito de Dorsch el que el «buey mudo» fuese escuchado por la ortodoxia luterana del siglo xvii <sup>135</sup>.

ISIDRO GARCIA TATO  
Centro de Estudios Históricos  
del CSIC (Madrid)

135 J. J. Dorsch, op. cit., fol. 4v: «Dum meliorem eius mugitum ego collegi et patrocínio tuo involvi, audietur procul dubio benignius».